

La fêlure devenue évolutive

VERA NAPOLITANO

(« Si elle est là... »)

Dans *Logique du Sens*, où l'on trouve le thème de la fêlure, quelle pratique peut-on dégager de la réflexion de Deleuze sur l'expérience de la faille, c'est-à-dire, parmi autre choses, de notre être habité par un instinct de mort ? Quel traitement de la fêlure est possible, qui ne soit ni un approfondissement fatal ni son "recollement" provisoire par les autres instincts ? Aux deux termes à première vue inévitables, s'en ajoute un autre, une possibilité supplémentaire, (« peut-être en effet y en a-t-il une qui est, non pas déterminant, mais qui importe plus que les autres... si elle est là » 1980, 247) : la mention énigmatique, que Deleuze fait sans beaucoup développer - et dont l'autre nom sera celui de contre-effectuation - d'un hypothétique devenir évolutif ou idéal de l'instinct, « capable de transformer la fêlure » (1969, 375), « du retournement de la mort contre soi, de la transmutation des instincts et de l'idéalisation de la fêlure » (386), qui « peut-être aussi peut-elle opérer la transmutation des instincts, en retournant la mort contre elle-même » (385) « lorsque l'instinct a su vraiment 'recoller', devenir évolutif » (375), faisant signe à une santé possible, au-delà de « la santé qu'on nous propose » (188).

Pour qu'un amour sans faille, malgré, ou en vertu de la faille, soit possible (car « les amants n'ont pas davantage d'amour – sauf lorsque l'instinct a su vraiment « recoller » 375).

Pour qu'on puisse penser sans en mourir, car la fêlure est à la fois ce qui limite la pensée et ce qui la rend possible (« Si l'on demande pourquoi la santé ne suffirait pas, pourquoi la fêlure est souhaitable, c'est peut-être parce qu'on n'a jamais pensé que par elle et sur ses bords » 188).

*

De notre écriture - fêlée par des échos du texte, entre parenthèse et guillemets, qui nous chuchotent les mots deleuziens à chaque fois pertinents - le cheminement, autour du thème de la faille et de son devenir évolutif, poursuivra hésitant, elle-même rompue et interrompue par l'irruption interstitielle d'une hantise, d'une question : celle du « savoir si ». Ce doute-ci ne cesse de se soulever quant à la possibilité de son existence (« si elle est là »), car il ne sera jamais possible d'en assurer la possibilité à l'avance par le savoir - jamais sa possibilité ne

sera garantie ou assurée, et l'échec du devenir évolutif de la fêlure, peut-être inévitable, ne cessera de guetter.

Ainsi, déviée par un dialogue avec les conceptions kantienne de l'éthique et de l'espoir, et révélant leur écart, le doute concernera en dernière instance la statut éthique ou technique du traitement de la fêlure. (Mais a-t-on le droit de lui imposer une telle question ? – un doute de plus). *Savoir si* sa pratique ne consiste en rien de plus qu'une ruse qui permettrait de survivre, dans une négociation toujours avec la mort ; cherchant un peu plus longtemps et suffisamment pour « aller plus loin que nous n'aurions cru pouvoir », pour le raconter et en offrir le récit, ou, s'il est permis d'espérer que non, qu'elle ne soit pas toujours, et à son tour, au service d'un instinct égoïste (« toutes les inclinations ensemble (que l'on peut sans doute aussi réunir approximativement en un système, et dont la satisfaction s'appelle alors le bonheur personnel) constituent l'égoïsme » Kant, 247), jamais certaine si elle doit y être réduite simplement parce qu'elle peut l'être, parce qu'indiscernable.

L'ouverture deleuzienne à l'espoir (dans le dehors ou le devenir évolutif) n'est pas permise ou interdite en amont par la preuve logique de sa non/impossibilité, ni réfutée dans le cas où elle soit ratée, ne suffisant pas l'échec empirique à fournir une réfutation de l'espoir, mais persiste pourtant (« on ne peut renoncer à l'espoir » 1969, 188). Il s'agira de suspendre le conditionnement apophantique de la permission kantienne (« que m'est-il *permis* d'espérer ? »), par le court-circuit de l'ordre apophantique (régulant la prédication de l'être, disant ce qui est, s'il est, et comment il est, même relativement à l'existence d'une possibilité) du « savoir si », par avance, la possibilité logique subsiste, et dont la permission dépend. N'aurait-on que le droit d'espérer exclusivement qu'en ce qui est préalablement possible et dont la possibilité logique peut être connue et garantie ; possibilité conditionnant la permission d'espérer ? Ou alors, s'émancipant de la permission apophantique, peut-on espérer l'impossible ? (Noter le « Peut-on », question encore apophantique). Quittant le domaine de la possibilité logique, à priori garantie, qui permettrait d'espérer, Deleuze suit la genèse alogique de l'espoir immanent surgissant dans le lieu même de son épreuve. Pour une éthique, alogique, non-apophantique, non plus fondée sur le savoir - moins encore que l'éthique kantienne, qui déjà commença à libérer la pratique du savoir théorique, restant pourtant ancrée dans une logique de permission, permission par la logique. Restant conditionnée par une permission, fondée sur le statut problématique de la liberté, elle pouvait seulement échapper à l'arrogance de l'assurance, et être pure, que grâce à ce même statut problématique : pas impossible, mais pas assurée non plus de son salut - son insécurité en étant l'innocence (« *Elle ne nous tient jamais quittes* [...] à chaque instant n'y a-t-il d'acquiescement qu'apparent, et la conscience morale, loin de s'apaiser, se renforce de tous nos renoncement et frappe encore

plus dur[...]Comment la loi lèverait-elle le secret sur elle-même sans rendre impossible le renoncement dont elle se nourrit ? Un acquittement ne peut qu'être espéré « qui remédie à l'impuissance de la raison spéculative » (1993, 46-47). Besoin du secret contre l'arrogance (arrogance que nous retrouverons plus tard dans la *hybris* technique d'Ulysse), d'indiscernabilité entre deux actions obéissant respectivement à des impératifs catégoriques et hypothétiques, c'est-à-dire dans l'imperceptibilité de l'action morale, grâce à laquelle celle-ci préserve sa possibilité, car elle deviendrait impossible au plus haut point lorsqu'elle serait assurée.

Essentielle également à l'évènement de l'expérimentation deleuzienne, comme à l'éthique, est l'impossibilité de savoir à l'avance (« On ne peut pas dire d'avance, il faut risquer en durant le plus de temps possible, ne pas perdre de vue la grande santé » 1969, 188) - ouverture de l'espoir qui contraste la clôture du savoir. Mais, contrairement à la question transcendantale de *savoir s'il* est permis a priori d'espérer, « la question de *savoir si* la fêlure peut éviter de s'incarner, de s'effectuer dans le corps sous cette forme ou sous une autre, n'est pas justiciable de règles générales », et cherche, plutôt que les conditions transcendantales de l'expérience possible, celle de l'expérience réelle lors de leur expérimentation - empirisme transcendantale. La question de son existence, « *Y a-t-il* une autre santé, comme un corps qui survit aussi loin que possible à sa propre cicatrice [...] qui se terminerait bien », la réponse contient déjà le choix d'un espoir, « ne renonçant jamais à l'idée d'une reconquête vitale ? », qui n'est plus impératif, plus un devoir moral. Mais sa preuve n'est plus dérivée de son exigence, inférant son pouvoir-être du devoir-être, comme chez Kant, où l'espoir infère « que quelque chose est (qui détermine le dernier but possible) parce que quelque chose doit arriver », tandis que le savoir peut conclure que « quelque chose est [...] parce que quelque chose arrive ». Kant ne pouvait admettre la permission qu'une fois établie comme logiquement possible, l'espoir ouvert par sa non-impossibilité, tandis que Deleuze en défait l'ordre logique par lequel la possibilité serait requise pour la permission. Pas besoin d'une telle déduction pour fonder la permission, son espoir étant immanent à l'expérimentation, et pas préétabli. Une fois la relation entre pratique et savoir est interrompue, on n'a plus à *savoir si* ceci est possible à l'avance, mais que lorsque cela se passe effectivement ; la permission est ainsi éprouvée plutôt que prouvée.

*

Donc, comme dit Deleuze, « laissons pour le moment de côté la question de *savoir s'il y a* des instincts évolutifs ou idéaux, capables enfin de transformer la fêlure » (1969, 375), et procédons directement vers ce en quoi consiste l'expérimentation de la faille dans ses différentes manières. Ce qui est sûr, c'est que si l'on s'en tient

strictement au savoir (« Si l'on s'en tient aux fonctions scientifiques d'états de choses » 1991), on ne retrouvera que l'alternative pessimiste, close entre recollement provisoire (« les instincts recouvrent la mort et la font reculer ; mais c'est provisoire, et même leur bruit s'alimente à la mort » 379), et approfondissement fatal (« tous ces accidents bruyants ont déjà leurs effets sur le coup ; et ils ne seraient pas suffisants par eux-mêmes s'ils ne creusaient, n'approfondissaient quelque chose d'une tout autre nature, et qui, au contraire, n'est révélé par eux qu'à distance et quand il est trop tard : la fêlure silencieuse » 181). Rien hors de cette alternative ne pourrait être l'objet de constatation apophantique, paradigme réglant d'ailleurs l'observation au fondement de la méthode du *Roman Expérimental* de Zola, d'où la notion de fêlure est tirée.

Le roman réaliste - « le pessimisme littéraire en France » du XIX^{ème}, que Nietzsche considéra comme le « plus souterrain, plus laid, plus réaliste, plus populacier, et à cause de cela même "meilleur", "plus sincère", plus prêt à se soumettre à la "réalité" de toute sorte, plus véridique, sans aucun doute : plus naturel ; mais faible en volonté, mais triste, et d'une obscure convoitise, mais fataliste » (FP XIII 9[178]) - lui, mieux que quiconque, délimite les confins de l'optimisme. A rendre au plus haut point improbable notre possibilité, est l'avertissement : « attention, ne croyez pas qu'il s'agisse de sentiments [...] le sentiment est inséparable d'un échec, d'une faillite ou d'une mystification ; et ce que le roman raconte, c'est l'impuissance d'un personnage à constituer une vie intérieure [...] Il ne s'agit pas d'amour, il ne s'agit pas de remords, etc., mais de torsions, de craquements, ou au contraire d'accalmies, d'apaisements, dans des rapports entre tempéraments[...] si la rencontre de l'instinct et de son objet n'arrive pas à former un sentiment, c'est toujours parce qu'elle se fait par-dessus la fêlure, d'un bord à l'autre. C'est à cause de l'existence de la fêlure, le grand Vide intérieur » (1969, 376). Devant l'emprisonnement et le recouvrement de la faille dans les instincts, est-ce son devenir évolutif qui est a priori exclu, ou est-il simplement imperceptible ? Ce sont toujours les fonctionnements des mécanismes de ces tempéraments (« C'est là, dans ce tempérament, que se trouve le déterminisme initial » 1881) qui font objet de l'observation scientifique. Dans leur totalité visée par le régime apophantique de la connaissance, dans tout ce qu'on peut constater, il ne semble pas y avoir de place pour l'éthique, ou pour le sentiment authentique. (Comme l'incipit célèbre de Levinas l'énonçait : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de *savoir si* l'on n'est pas dupe de la morale » 5).

Dans l'ordre apophantique, tout semblerait indiquer à un regard limité par la nécessité de cette constatation comme horizon sans alternative. Et pourtant, l'on éprouve que la condition de la pensée réside dans un autre traitement de la fêlure, faute de quoi, toute pensée sera commandée par un instinct. « Qui ? » la question nietzschéen est pertinente pour illustrer comment la détection de l'instinct sous-

jaçant à toute doctrine donnée permet de saisir sa fonction et son horizon souterrains (« quelles sont les forces qui s'en emparent, quelle est la volonté qui la possède ? Qui s'exprime, se manifeste, et même se cache en elle ? » 1962). Cependant, est tout horizon inexorablement délimité par la constatation à prétention scientifique de la loi (« C'est une loi sans défaut » Céline, 90) réglant le rapport qui court entre instinct de mort et les autres instincts, et vouant à un pessimisme pur. Pessimisme qui ne permettrait que le progrès technique à partir des lois que la nature impose et que l'observation permet de constater, l'expérimentation de vérifier, et la médecine de corriger. Sans surement négliger le maître du suspect, l'idée d'une fêlure devenue évolutive, ne semble pas vouloir s'arrêter là, refuse de se soumettre au mot ultime du doute.

Bien sûr, la fêlure est le nom donné à l'instinct de mort comme loi (« ce que la fêlure désigne, ou plutôt ce qu'elle est, ce vide, c'est la Mort, l'Instinct de mort [...] l'instinct de la mort, qui n'est pas un instinct parmi les autres, mais la fêlure en personne, autour de laquelle tous les instincts fourmillent »), présent dans les romans de Zola (où « Céline trouvait des accents freudiens pour marquer cette présence universelle » 379), et chez Fitzgerald où « toute vie est, bien entendu, un processus de démolition » (180). Elle, se trouve *toujours* dans un rapport avec les autres instincts, qui servent à la soudre et résoudre, sans succès (« Sous toutes ses formes l'instinct ne se confond jamais avec la fêlure, mais entretient avec elle des rapports étroits variables : tantôt il la recouvre ou la recolle tant bien que mal, et pour un temps plus ou moins long, grâce à la santé du corps ; tantôt il l'élargit, lui donne une autre orientation qui fait éclater les morceaux, provoquant l'accident dans la décrépitude du corps » 375). Les instincts, et l'égoïsme qui les gouverne, sauvegardent la conservation du moi que l'Autre instinct veut dissoudre dans sa tendance vers la vie inorganique.

Mais, celle-ci peut, peut-être, espérer d'atteindre parfois la neutralisation du déterminisme des premiers. Tendue entre ces deux pôles, comme elle semblerait l'être à partir de l'observation de son fonctionnement, le défi d'en élaborer une pratique appartient à Deleuze dans la mesure où il souhaite éviter sa pleine effectuation dans le corps et naviguer la tension entre solidité et dissolution, en tension d'ailleurs avec le temps qui épuise et s'en fuit. Émergent alors les questions techniques, toute une série : « *Comment* éviter que la vie profonde ne devienne entreprise de démolition, et ne le devienne « bien entendu » ? » (183), « *Comment* rester à la surface sans demeurer sur le rivage ? *Comment* se sauver en sauvant la surface, et toute l'organisation de surface, y compris le langage et la vie ? » (184).

A ces interrogations, on trouve une réponse dans la 22ème série. En faisant la distinction, abstraite, entre fêlure dans le corps et fêlure incorporelle, entre

profondeurs et surface, émerge la proposition suivante : « nous devons doubler cette effectuation douloureuse par une contre-effectuation qui la limite, la joue, la transfigure » (188). Comment approfondir donc la fêlure, ou son sens incorporel, sans l'effectuer et l'incarner dans le corps pleinement et jusqu'à la mort ? Ou plutôt comment la contre-effectuer, sans pour autant fuir à son expérience indispensable et à son prix, comme Ulysse, trop rusé, face aux Sirènes (« Les Sirènes vaincues par le pouvoir de la technique qui toujours prétendra jouer sans péril avec les puissances irréelles (inspirées) », Blanchot trouvera plus tard dans sa figure l'ambiguïté intrinsèque, le péché originel de « ce jeu insensé d'écrire »). Deleuze craindrait-il lui-même d'être ce penseur abstrait qu'il raille (« comment le penseur, par rapport à ce problème, ne serait-il pas ridicule ? [...] La contre-effectuation n'est rien, c'est celle du bouffon quand elle opère seule et prétend valoir pour ce qui aurait pu arriver » 183), proposant l'optimisme d'une convalescence par laquelle on peut espérer pouvoir rester au bord sans se précipiter ? « Souhaiter seulement que ceux qui furent frappés ne s'abîment pas trop ? [...] juste assez pour allonger la fêlure, mais pas trop pour ne pas l'approfondir irrémédiablement ? » (184) Mais, de l'autre côté de la préservation, il y a l'autre tentation, de dissolution : l'égoïsme est fêlé par la mort (« si vouloir, c'est vouloir l'événement, comment n'en voudrait-on pas aussi la pleine effectuation dans un mélange corporel et sous cette volonté tragique »). Or, « *est-il possible* de s'en tenir à la contre-effectuation d'un événement, simple représentation plane de l'acteur ou du danseur, *tout en* se gardant de la pleine effectuation qui caractérise la victime ou le vrai patient ? » (183) Comment s'arrêter à temps, comment s'empêcher, si, pour continuer l'analogie avec Ulysse dans les mots de Blanchot, le « chant de l'abîme qui, une fois entendu, ouvrait dans chaque parole un abîme et invitait fortement à y disparaître ? ». Prendre soin (« Il faut s'accompagner soi-même, d'abord pour survivre, mais y compris quand on meurt » 1969, 189), avec prudence, de ne pas aller trop loin au-delà de ses forces, de cette (« sorte de quantum maximum au-delà duquel elle ne peut plus aller (même elle le voudrait, il n'y aurait pas à aller plus loin). Ces vibrations qui nous traversent, danger de les exaspérer au-delà de notre endurance [...] (C'est très délicat, cette histoire d'intensités : la plus belle intensité devient nocive quand elle dépasse nos forces à ce moment, il faut pouvoir supporter, être en état » (1980, 241-243). Doit-on demander si cette technique est elle-même finalement à son tour expression d'un égoïsme sans dehors ?

Le risque de perdre le langage et la vie, au cours de ce processus de démolition, la question du corps et « la belle notion d'impossibilité » (1985, 171), reviennent à la question tragique par excellence, celle du passage irréversible du temps : temps qui fêle le Je (« D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure ; il est fêlé par la forme pure et vide du temps [...] Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps » 1968, 117), qui met en crise la vérité (« Si l'on considère l'histoire de la pensée, on constate que le temps a

toujours été la mise en crise de la notion de vérité » 1985, 170). L'Aion qui fuit irréversiblement en avant et hors de soi sur la ligne, point en fuite qui coupe le passé du futur, est nécessité qui, coupant les corps dans leur profondeur, ne peut défaire ce qu'elle a fait - sauf peut-être par cette étrange contre-effectuation qui dégage le sens incorporel et en sauve la vérité éternelle de son incarnation déchirante (« Mitraillage de la surface pour transmuier le poignardement des corps »). La contre-effectuation doit intervenir (« Devenir digne de l'événement, la philosophie n'a pas d'autre but, et celui qui contre-effectue l'événement »), car d'un côté elle doit effectuer, *faute de quoi* la fêlure resterait abstraite en se préservant de la démolition du corps, mais de l'autre côté elle doit être contre-effectuée, *faute de quoi* elle régresserait dans l'état clinique. On pourrait presque dire qu'elle est le recueillement des impossibles qui dérivent du temps : elle permettrait d'échapper à l'impossibilité tragique entre l'incarnation dissolutive *et* la préservation du corps, impossibilité qui les disjoint exclusivement et les écarte dans une disjonction exclusive. Si l'effectuation corporelle et temporelle suit la loi de l'impossibilité, la contre-effectuation l'élève à son indiscernabilité et la brise par la puissance du faux de la fabulation. La possibilité pratique de la contre-effectuation n'est pas fondée sur l'affirmation apophantique de son existence (ni de l'existence de sa possibilité), celle-ci étant toujours maîtrisable par la disjonction exclusive, mais est elle-même fondée sur cette puissance du faux qui l'engendre, et qui rassemble dans le sens la synthèse disjonctive qu'incluent l'une et l'autre. Il ne s'agit pas de « savoir si », mais d'agir « comme si », de tenir ou poser pragmatiquement quelque chose « comme » quelque chose, ensemble à autre chose, ensemble à leur autre impossible. Structure qu'on retrouve dans l'image cristalline au cinéma.

Il est intéressant de noter que la question du « savoir si » réapparaît dans *Cinéma 2*, où, dans le contexte de la comparaison entre régime chronique et régime organique, ce-dernier est caractérisé par « une description qui suppose l'indépendance de son objet. *Il ne s'agit pas de savoir* si l'objet est réellement indépendant [...] *Ce qui compte c'est que* [...] le milieu décrit *soit posé comme* indépendant de la description [...] et vaille pour une réalité supposée préexistante », préexistence également partagée par le régime apophantique, tandis qu'on nomme cristalline la « description qui vaut pour son objet, qui le remplace, le crée et le gomme à la fois » (1985, 165). Ce qui nous intéresse ici pour dégager la clé de la question du « savoir si », indépendamment du contenu (ici cinématographique), c'est la forme de la réponse : la seule chose qui compte est comment la chose est posée, *comme quoi* elle est posée. Si l'on peut tracer une analogie entre le régime organique avec ce qu'on appellerait plus généralement un paradigme apophantique de *l'adequatio*, et le régime chronique avec un paradigme performatif, il faut remarquer qu'ici les deux sont eux-mêmes interprétés en des

termes qui ne sont pas eux-mêmes apophantiques, non pas en termes de leur vérité comme telle, mais de leur *prétention* à la vérité (« une narration véridique, en ce sens qu'elle *prétend* au vrai, même dans la fiction » 167) et de leur *présupposition* de vérité, (« les descriptions organiques qui *présupposent* l'indépendance d'un milieu » 165), voir, de leur *als-Struktur*, structure du « comme ». Voilà le privilège performatif penchant à la faveur du régime chronique, et de tout exercice qui facilite le défaillement de l'organique.

Mais il en est doublement question, non seulement dans la forme de l'argument, mais dans le contenu même car, dans la comparaison cinématographique des deux régimes, il s'agit de la présupposition de l'indépendance et de la préexistence de l'objet, par laquelle on peut avancer que le régime organique serait l'équivalent cinématographique de l'apophantique dans le langage. Son « défaillement », qu'ouvre au régime chronique ou cristalline, pour qui « une description qui vaut pour son objet, qui le remplace, le crée », « qui constituent leur propre objet » (166), correspondrait à un paradigme performatif, où il ne sera plus question de correspondance mais de constitution. Ce passage d'un régime à l'autre constitue lui-même une rupture, la manifestation d'une faille déjà là depuis toujours (dans la perception dans le cerveau (« Quelle petite artère dans mon cerveau a bien pu craquer ? Quel est ce rien qui fait que quelque chose s'est passé ? » 1980, 237) condition de toute pensée). Ou alors, est-ce l'ouverture d'un interstice inédit ? L'évènement du défaillement dévoile la faille éternelle. Si l'on veut comprendre la présence diffuse de cette faille et de son concept, à travers toute l'œuvre deleuzienne, il faut souligner que pour lui l'enjeu de la perception est radical, et porte une pertinence politique : « Il faudrait plutôt concevoir les choses comme une affaire de perception. Sémiotique perceptive » (1980, 238). Détaillons davantage.

Si la fêlure est le nom donné à l'instinct de mort dans *Logique du Sens*, elle est en même temps beaucoup plus que cela. Elle est condition de la pensée. Tout se passe « comme si la fêlure ne traversait et n'aliénait la pensée que pour être aussi la possibilité de la pensée, ce à partir de quoi la pensée se développe et se recouvre. Elle est l'obstacle à la pensée, mais aussi la demeure et la puissance de la pensée, le lieu et l'agent » (1969, 386). Aliénation *e(s)t* développement, obstacle *comme* puissance. Mais ce n'est pas uniquement sous la détermination littéraire ou psychanalytique de l'instinct de mort que la fêlure se manifeste, d'autres occurrences de la faille prolifèrent dans ses ouvrages : comme effet de la force du temps, comme coupure irrationnelle de l'interstice entre voir et parler et le rapport des forces avec cette fissure (*Foucault*), comme disjonction des facultés dans leur exercice transcendant (*Différence et Répétition*), comme « la faillite sensori-motrice » où une « situation purement optique et sonore se substitue aux situations sensori-motrices défailantes » (*Cinéma 2*, 19), comme « minuscules

fêlures [...] lignes secrètes de désorientation ou de déterritorialisation [...] une micropolitique » (*Mille-plateaux*, 240). Voyons dans ces écrits plus tardifs comment le thème et la pratique se développent, pour en offrir une lecture croisée.

La fêlure est réarticulée dans les termes du travail historique foucauldien, dans la mesure où, pour intervenir dans les formations historiques de savoir, il est nécessaire d'examiner le rapport que les deux formes du savoir, voir et parler, entretiennent entre eux, et, saisissant l'interstice qui les disjoint, peut-être atteindre ou se laisser atteindre par le *dehors* de ses déterminations (« il y a d'abord le dehors comme élément informe des forces » (1986, 51). L'épuisement du paradigme saturé de la recognition ouvre la fissure par laquelle le dehors peut s'infiltrer. Celui-ci, par la stratification du savoir dans des formation historiques, s'actualise, se formalise et se solidifie dans la rassurante correspondance entre mots et choses. Mais parler n'est pas voir, entre mots et choses il y a un non-rapport, et c'est dans l'interstice entre eux que le dehors et ses forces sous-jacentes peuvent faire irruption (« C'est ce que Blanchot appelait « la passion du dehors », une force qui ne tend vers le dehors que parce que le dehors lui-même est devenu l'« intimité », l'« intrusion » 127).

Or la non-coïncidence des deux (la non-adéquation des premiers aux deuxièmes, et l'irréductibilité des derniers aux premiers) fonde la contingence de leur accord et de leur historicité. Leur écart est l'épreuve d'un dehors, qui ne consiste pas en des objets visibles non dénommés, mais plutôt en des forces pas même constituées en formes. Le visible n'est nullement ce qui sous-tend, le visible n'est pas le dehors, au contraire, il est le doublement conditionné. Il constitue une sorte d'illusion optique à cause de la confusion entre réception du dehors et réception du visible. Ce double conditionnement fonde les définitions de la vérité en créant une circularité fournissant au savoir apophantique l'apparence de sa confirmation, correspondance entre langage et lumière, en laissant le dehors inaccessible. L'alliance qui s'établit entre eux dans la manière par laquelle ils s'enchaînent, donne l'illusion de la concordance et rend dense et compact le savoir des strates d'une formation historique. Les singularités intensives qui peuplent la zone sub-stratégique sont donc préservées dans l'impensable. Le langage croit trouver sa validation dans le visible, auquel il devrait se conformer comme si celui-ci le précédait. Mais le visible au lieu de s'offrir au langage qui le décrit, se trouve être lui-même déterminé. La vision n'accède pas au dehors, car le dehors est invisible et indicible, inatteignable tant par la vision que par l'énonciation apophantique. La reconnaissance du non-rapport rompt le renvoi circulaire entre mots et choses. Les états des choses ne déterminent plus les valeurs de vérité des propositions, et la vérité ne peut plus consister en une *adequatio intellectus ad rem*. Il faut donc « ouvrir les mots...pour en extraire les énoncés », et « fendre les choses, les casser »,

parce que « tant qu'on en reste aux choses et aux mots, on peut croire qu'on parle de ce qu'on voit, qu'on voit ce dont on parle, et que les deux s'enchaînent : c'est qu'on en reste à un exercice empirique. Mais, dès qu'on ouvre les mots et les choses, dès qu'on découvre les énoncées et les visibilitées, la parole et la vue s'élèvent à un exercice supérieur, "*apriori*", si bien que chacune atteint sa propre limite qui la sépare de l'autre, un visible qui ne peut être que vu, un énonçable qui ne peut être que parlé. Et pourtant, c'est encore la limite propre qui sépare chacune. C'est aussi la limite commune qui les rapporte l'une à l'autre »(72)

Nous retrouvons ici la distinction établie des années plus tôt dans *Différence et répétition* entre les deux usages des facultés. Ici aussi deux modes de sentir, de regarder et de parler se présentent : d'un côté, saisir la disjonction entre mots et choses et le dehors dans leur interstice, l'exercice transcendantal des facultés qui opère leur disjonction et les porte chacune jusqu'à sa limite ; de l'autre côté, se maintenir au niveau de l'accord entre mots et choses, sans s'élever jusqu'à leurs conditions, l'exercice empirique des facultés qui connaît l'objet par reconnaissance et non par rencontre authentique, en subsumant, pour employer des termes kantien, par le jugement déterminant une intuition sous un concept déjà disponible. Le premier mode, lorsqu'il « détruit l'association et l'associativité au profit vraiment d'un nouveau mode », expérimente le chaos comme condition de la pensée, alors que le deuxième mode se limite à l'opinion, évitant l'injection de chaos et de contingence, dans l'étroite maille des enchaînements qui rassurent le savoir.

Le « cinéma a le pouvoir de manifester ce vide » (et c'est pourquoi « Foucault est singulièrement proche du cinéma contemporain » 72) de l'image-temps, qui « se présentait comme la concomitance de deux films, « le film de l'image et le film des voix », un vide étant le seul « facteur de liaison », à la fois charnière et interstice » (72), par sa capacité de désenchaîner au lieu d'opérer le « perpétuel ré-enchaînement, sur la coupure irrationnelle ou par-dessus l'interstice ». *Par-dessus* - tout comme pour Zola « si la rencontre de l'instinct et de son objet n'arrive pas à former un sentiment, c'est toujours parce qu'elle se fait *par-dessus* la fêlure, d'un bord à l'autre ». Le cinéma, rompant l'enchaînement sensori-moteur de l'action-réaction de l'instinct, a le « pouvoir de manifester ce vide », dans le défillement qui manifeste la faille, et ouvrir, par la dissolution des corps prises dans leur conservation, le terreau où un sentiment pourrait pousser.

Deleuze place ainsi l'espoir dans le dehors, dont l'intrusion passerait par la fêlure - espoir de rejoindre le dehors, ou le laisser envahir (« C'est toujours du dehors qu'une force est affectée par d'autres, ou en affecte d'autres » 1986, 95), en passant par sa fissure, qui doit être ouverte pour y laisser l'espace. Ce n'est pas un espoir qui affirme par avance la possibilité logique grâce à la non-impossibilité de son objet dont le statut est problématique : espoir abstrait. C'est beaucoup plus une rencontre forcée dont il vaudrait mieux espérer que ce qui adviendra sera meilleur

que ce qu'il y a, et ce qu'il y a eu. Dans les trois occurrences du verbe 'espérer' apparaissant en 1986, on ne trouve pas de déduction du droit à l'espoir, pas de promesse, mais l'incertitude du pari, dont l'issue est immaîtrisable par les facultés données, « tantôt on a cru que, pour Foucault comme pour Nietzsche, c'était l'homme existant qui se dépassait, vers un surhomme, *j'espère*. Dans les deux cas, c'est une incompréhension [...] En fait, la question n'est pas celle du composé humain, conceptuel ou existant, perceptible ou énonçable [...] la question est celle des forces composantes de l'homme : avec quelles autres forces se combinent-elles, et quel est le composé qui en sort ? » (93) On ne dispose pas de moyens de penser ce qui adviendra, car nos modes de pensée sont conditionnées par le champ d'énonçabilité et de perceptibilité propres au composé humain qui va et qui est voué précisément à se dissoudre, « le surhomme est beaucoup moins que la disparition des hommes existants, et beaucoup plus que le changement d'un concept : c'est l'avènement d'une nouvelle forme, ni Dieu ni l'homme, dont *on peut espérer* qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes. » (141) On ne trouve pas de déduction sauf par l'épreuve du caractère intolérable de ces dernières, par rapport auxquelles il serait certain qu'on n'aurait rien à perdre. Il y a une rupture pour laquelle le sujet qui espère ne sera plus là après tel événement. La force du temps qui fêle le Je ne permettrait pas de connaître « ce qui s'est passé », car « quand quelque chose arrive, le moi qui l'attendait est déjà mort, ou bien celui qui l'attendrait, pas encore arrivé » (1980, 243).

*

Mais la tâche d'ouvrir la fissure toujours davantage, de déchirer les re-enchainements, de s'installer à vivre dans cette béance, dissoudre le Je et son unité par un exercice disjoint des facultés : ne serait-ce une imprudence ; ne risque-t-on pas d'y noyer (et à quoi bon) ? Ou, au contraire, ne serait-ce une ruse de prétendre y survivre par une technique (et à quel prix) ? Encore une volonté de savoir. La doute resurface, ne cesse de guetter.

De ce risque Ulysse est l'archétype, « qui a mieux que lui représenté la suite d'imprudences et la responsabilité toujours plus grave qui résultent de l'irresponsable légèreté de l'écrire ? » Personne mieux que Blanchot (mais pour Bataille aussi « La littérature n'est pas innocente, et coupable, elle devait à la fin s'avouer telle [...] plaider coupable » 10) n'a décrit à la fois le double excès d'imprudence *et* de prudence, sécurité fournie par la technique dont il dispose et qui lui réserve le privilège d'expérimenter. Technique de ligotage pour écouter *et* survivre esquivant la disjonction exclusive qui les rendait auparavant impossibles. La réquisitoire blanchotienne est impitoyable : « Il est vrai, Ulysse les a vaincues, mais de quelle manière ? Ulysse, l'entêtement et la prudence

d'Ulysse, sa perfidie qui l'a conduit à jouir du spectacle des Sirènes, sans risques et sans en accepter les conséquences, cette lâche, médiocre et tranquille jouissance, mesurée [...] cette lâcheté heureuse et sûre, du reste fondée sur un privilège qui le met hors de la condition commune, les autres n'ayant nullement droit au bonheur de l'élite ». Ulysse est-il pour autant l'initiateur de la logique de la synthèse disjonctive ? Adorno aussi détecte la ruse et le prix d'une telle technique, à savoir comment il négocia avec la *physis* pour en arracher les secrets (« tout en se distançant consciemment de la nature, il lui reste soumis s'il continue à prêter l'oreille à ses voix. Il respecte le contrat qui scelle sa dépendance et, ligoté au mât, il se débat encore pour tomber dans les bras destructeurs. Mais il a découvert une lacune dans le contrat : c'est elle qui lui permettra d'échapper à ses normes en leur obéissant. Le contrat primitif ne prévoit pas si le passant doit être ligoté ou non pour écouter le chant ensorceleur. L'usage qui consiste à ligoter le prisonnier appartient uniquement à une époque où *il n'est pas tué immédiatement* [...] Il tend l'oreille au chant du plaisir et lui fait échec comme il fait échec à la mort. L'auditeur ligoté est attiré par les Sirènes comme n'importe qui. Il s'est simplement arrangé pour que, dans sa chute, il ne tombe pas entre leur mains » 99). Mais Ulysse le peut seulement en vertu de l'inégalité fondamentale qui le permet, seulement parce qu'il dispose de la vie d'autres hommes qui lui garantissent sa sécurité. Peut-il explorer et expérimenter, plonger dans le chaos sans s'y perdre et pouvoir en ressortir, qu'en échange de la force travail de ses hommes exploités ? (« Il ne connaît que deux moyens d'échapper au dilemme, dont il prescrit l'un à ses compagnons. Il leur bouche les oreilles avec de la cire et les oblige à ramer de toutes leurs forces. Celui qui veut survivre ne doit pas prêter l'oreille à la tentation de l'irrévocable, et ne peut survivre que s'il ne parvient pas à l'entendre » 64). Oui, à condition de leur surdité et du sacrifice du bonheur. La société et le travail s'érigent contre le plaisir excessif, en en concédant qu'à suffisance (« juste assez ») pour satisfaire le besoin, la promesse du bonheur étant trop subversive autrement (« promesse de bonheur qui était, à tout moment, une menace pour la civilisation [...] à la fois hostile à sa propre mort et à son propre bonheur »). Regard serré sur le devoir, le Moi devint une armature nécessaire (celle que Deleuze veut dissoudre) à survivre dans l'état de besoin (« Dans les périls mortels qu'il dut affronter, il a eu la confirmation de l'unité de sa propre vie et de l'identité de la personne [...] L'effort fourni pour sauvegarder la cohésion du Je laisse »).

*

Il est alors le moment d'aborder la suspicion concernant la semblance d'une proximité des prescriptions deleuziennes de souplesse avec la flexibilité emblème du néolibéralisme. Souplesse et flexibilité par lesquelles sont poussés les limites de l'exploitation que l'on peut être amenés à supporter. Similairement, dans le système capitaliste, les satisfactions mineures concédées par le pouvoir pour

plaquer les revendications et les révoltes, n'offrent qu'un recollement superficiel, « d'accalmies, d'apaisements, dans des rapports entre tempéraments toujours tendus par-dessus la fêlure » (375), qui en même temps s'approfondi fatalement, « comblée qu'en apparence et pour un instant ». L'intérêt du capital est de maintenir un équilibre métastable où le « juste assez » suffise pour maintenir la paix sociale et la reproduction des mêmes rapports de force, laissant assez libre le mouvement pour en garantir l'illusion, dans un rituel cathartique où la dissolution est résorbée dans la conservation, n'est pas subversive mais perverse, c'est-à-dire visée à prolonger, et prévenir l'effondrement, du dit équilibre métastable. Chaque échec renforce le système, par lequel les tentatives sont réabsorbés, et d'où il n'en sort jamais fragilisé. Quelle santé peut sortir de cette négociation ? Si la micropolitique deleuzienne ne consiste que dans une consolation ou une solution de survie dans le système, et de survie du système lui-même, de coexistence avec le capitalisme (utilité de la santé, « juste assez » de santé pour travailler, pour rester profitable), la question du dosage et de la négociation révèle-t-elle d'une connivence secrète avec l'adversaire ? Si finalement ce qu'on trouve dans la pratique de contre-effectuation de la fêlure, est une stratégie pour survivre plus longtemps, sa pratique peut se localiser tant dans l'immanence d'une vie moléculaire qu'au niveau des institutions molaires, devenant davantage pervasives lorsqu'elles profitent de leur dimension moléculaires. Mais devra-t-on pour autant accuser cette technique de collusion avec le système, ou y voir plutôt une condition nécessaire, mais certainement pas suffisante (« juste assez » de santé pour résister), pour son éclatement, proposant une alternative, dans le complot, le secret, humoristique, à l'opposition frontale ?

Si parmi Adorno et Blanchot le réquisitoire d'Ulysse est commun, il diffère en ce que le premier considéra le chant comme entièrement neutralisé, et son potentiel révolutionnaire perdu, dans l'institutionnalisation bourgeoise de l'art (« Les liens au moyen desquels il s'est irrévocablement enchaîné à la pratique tiennent en même temps les Sirènes à l'écart de la pratique : leur charme est neutralisé et devient simple objet de la contemplation, devient art. Auditeur passif, le ligoté écoute un concert comme le feront plus tard les auditeurs dans la salle de concert »), tandis que l'autre, « dans cette navigation heureuse, malheureuse, qui est celle du récit, le chant non plus immédiat, mais raconté par là en apparence rendu inoffensif », mais devenu inoffensif, on peut espérer – seulement en apparence. C'est l'espoir que Deleuze nourrit, et en vue duquel il court le risque, dont la tâche consiste à en rendre le jeu durable, s'il est possible, et à le rendre compatible avec une santé qui n'est pas celle qu'on nous propose. Ou sinon, découvrir à chaque fois l'échec d'une telle durabilité, l'exercice étant soi-même ce qui accélère l'épuisement des énergies et des ressources vitales.

En effet, chez Deleuze, contrairement aux deux autres, l'apologie, dans l'allusion à la figure d'Ulysse, est fréquente. Comme lui, l'étranger au retour dans son pays, « vainqueur traversé l'Achéron. Le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts » (on y entend l'écho homérique), où « chacun risquait quelque chose, est allé le plus loin dans ce risque, et en tire un droit imprescriptible » (1969, 184)...

« Pour avoir atteint le percept comme « la source sacrée », pour avoir vu la Vie dans le vivant ou le Vivant dans le vécu, le romancier ou le peintre reviennent les yeux rouges, le souffle court. Ce sont des athlètes : pas des athlètes qui auraient bien formé leur corps [...] mais plutôt des athlètes bizarres [...] Un Athlétisme qui n'est pas organique ou musculaire, mais « un athlétisme affectif », qui serait le double inorganique de l'autre, un athlétisme du devenir qui révèle seulement des forces qui ne sont pas les siennes [...] Les artistes sont comme les philosophes à cet égard, ils ont souvent une trop petite santé fragile, mais ce n'est pas à cause de leurs maladies ni de leurs névroses, c'est parce qu'ils ont vu dans la vie quelque chose de trop grand pour quiconque, de trop grand pour eux, et qui a mis sur eux la marque discrète de la mort. » (1991, 163)

Cette épreuve est ce qui la distingue absolument du penseur abstrait. Devenir-sensible à la fêlure, assez sensible pour discriminer les différences, dans une vie intérieure en relation avec le dehors, envahie par le dehors, car il n'y que la ligne du dehors. Ce devenir-sensible, engendré par la pédagogie deleuzienne, n'est pas en soi bon ou mauvais, pour répondre à la question politique. Il expose tout simplement à davantage de danger, mais avec lui vient un savoir plus fin ainsi qu'une plus grande responsabilité. Car c'est là que les choses se passent. Ce qui, imperceptible, n'a pas de nom et pas d'image, échappe donc au savoir l'apophantique, et interrompt son lien d'individuation-dénomination.

Peut-on, à ce point, encore demander s'il s'agit d'une technique commandée par la « loi sans défaut » de l'instinct et de l'égoïsme, par laquelle elle serait toujours compromise ? Ou a-t-on appris quelque chose de son devenir évolutif ou idéal ?

Face à ce suspect et quant à la faille qu'habite l'amour, demeure éternelle l'affirmation deleuzienne d'une déterritorialisation absolue (« Elle a percé le mur, elle est sortie des trous noirs. Elle a atteint à une sorte de déterritorialisation absolue » 1980, 241) où je n'aurais « plus aucun secret, à force d'avoir perdu le

visage, forme et matière. Je ne suis plus qu'une ligne. Je suis devenue capable d'aimer... »^[1]

VERA NAPOLITANO

Bibliographie

- Adorno, Theodor W; Horkheimer, Max. *La dialectique de la Raison*. Gallimard, 1974.
- Bataille, Georges. *La littérature et le mal*. Gallimard, 1957.
- Blanchot, Maurice. *Le livre à venir*. Gallimard, 1980.
- Céline, L.-F. (2003). « *Hommage à Zola* ». *Études françaises*, 39(2), 87-91
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962
- Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Editions de Minuit, 1969
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *Mille Plateaux*. Editions de Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles. *Cinéma 2 L'Image-temps*. Editions de Minuit, 1985.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Editions de Minuit, 1986.
- Deleuze, Gilles. *Qu'est-ce que la philosophie*. Editions de Minuit, 1991.
- Deleuze, Gilles. *Critique et Clinique*. Editions de Minuit, 1993.
- Kant, Immanuel, *Critique de la raison pratique*. Trad. Barni. Ladrance, 1848.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Kluwer Academic, 1971
- Zola, Emile. *Le Roman Expérimental*. Charpentier éditeur, 1881.

¹ « ...et non pas d'un amour universel abstrait, mais celui que je vais choisir, et qui va me choisir, en aveugle, mon double, qui n'a pas plus de moi que moi. On s'est sauvé par amour et pour l'amour, en abandonnant l'amour et le moi. On n'est plus qu'une ligne abstraite, comme une flèche qui traverse le vide. Déterritorialisation absolue ». Et « c'est parce que nous n'avons plus rien à cacher que nous ne pouvons plus être saisis. Devenir soi-même imperceptible, avoir défait l'amour pour devenir capable d'aimer. Avoir défait son propre moi pour être enfin seul, et rencontrer le vrai double à l'autre bout de la ligne... »)